

Gewonnene Uneindeutigkeit

Hypothesen zu Kirche und Distanzierten aus kulturprotestantischer Sicht

Andreas Kessler

Vortrag anlässlich der Tagung „Lebenswelten auf Distanz III – Welche Kirche? Für Wen?“, Zürich 3.11.2017

1. Die Darstellung Jesu Christi – die verlorene Eindeutigkeit, die gewonnene Uneindeutigkeit

1. 1 Drei Bilder

(1) Lassen Sie mich zum Einstieg mit Bildern aus dem Fundus christlicher Kunst beginnen. Sie sehen „Die Anbetung der drei Könige“ von Jean Gossart (ca. 1510-1515). Die Anbetung ist nicht historisiert, sie findet für die damalige Betrachterin wie selbstverständlich im Hier und Jetzt statt, d.h. in einer bekannten Gegend und mit Menschen, welche die Kleider der damaligen Zeit tragen. Ebenso selbstverständlich ist der Verkehr zwischen Himmel und Erde: Gott, der Heilige Geist, die Engel initiieren, inszenieren, interpretieren und dokumentieren die Szene, an der Menschen aller Stände der damaligen Zeit teilnehmen. Und Jesus Christus als Christuskind ist ein ebenso normales wie spezielles Kind: nackt in dieser Welt, fassbare Inkarnation, geglaubte und daher auch künstlerisch darstellbare Eindeutigkeit.

(2) Wir machen einen gewaltigen Sprung: Fast vierhundert Jahre später malt Jean Béraud das Bild „La Madeleine chez le Pharisien“ (1891), ein Bild, das zu seiner Zeit eine Kontroverse auslöste, ja sogar einen Miniskandal. Sie sehen hier einen Pariser Salon, in dem für den damaligen Betrachter identifizierbare Männer und zwei Frauen nach einem mondänen *diner* ihren *café* geniessen. Mitten unter ihnen Jesus Christus und Magdalena, das heisst, die Szene aus Lukas 7,36-50 wird in diese Tischgemeinschaft hineinkomponiert, deren Gastgeber mit dem weissen Latz - und gleichzeitig der Pharisäer der lukanischen Geschichte - Ernest Renan ist, der Autor des berühmten damaligen Bestsellers „Das Leben Jesu“, in welchem er Jesus als moralisch vorbildlichen Humanisten zeichnete. Abgesehen vom vielleicht moralisierenden Charakter dieses Bildes, ist doch nicht von der Hand zu weisen, dass hier die Idee, Christus bildlich ins damalige Hier und Jetzt zu transportieren, scheitert.

Jean Béraud bedient sich einer für seine Zeit traditionellen Bildsprache des langhaarigen, langbärtigen und langrockigen Mannes, wobei der schwarze Mantel farblich eher untypisch ist und als Pendant zu den schwarzweiss gekleideten Herren kreiert wurde, im Gegensatz zum ikonographisch traditionellen weissen jesuanischen Unterhemd. Man braucht gar keinen Heiligenschein, Jesus wird sofort erkannt. Und dennoch: dieser Jesus in seiner historisierten Eindeutigkeit wirkt deplatziert – ob gewollt oder ungewollt, spielt hier keine Rolle. Jesus Christus ist eben nicht mehr darstellbar in seiner Eindeutigkeit, er ist nur noch historisches Abziehbild, Klischee, Zitat einer anderen Welt. Der Versuch, ihn als einen Menschen unter lebenden Menschen zu zeigen, gelingt nicht mehr. Da ist zu viel historisches Wissen, zu viel

zivilisatorische Distanz, zu viel kritische Philosophie, - auch zu viel euphorische, positivistische Wissenschaft, im Bild dargestellt durch die Gelehrtenrunde. In diesem Bild wird keine Präsenz sichtbar, sondern vielmehr Absenz – ein Nicht-da-sein in der Zeit, Jesus Christus findet nicht hier und jetzt statt.

(3) Eine ganz andere Bildwelt kommt uns in der berühmten „Kreuzigung“ von Joseph Beuys aus den Jahren 1962/63 entgegen. Das Figürliche als Eindeutigkeit ist hier vollends verschwunden, da es für den Künstler als Mittel schlicht nicht mehr möglich war. Figürliche Eindeutigkeit wäre quasi die Reduktion des Christentums auf ein Ereignis der Geschichte, wie Beuys selber sagte. Und ohne den Abgrenzungen Beuys' gegen sog. „sozialdemokratisches Christentum“ (er nennt Barth, Bultmann und Sölle in einem Zug) folgen zu müssen, inszeniert er hier mit Müll der Wegwerfzivilisation eine nicht-figürliche Kreuzigungsdarstellung, die Beuys selber wie folgt kommentierte: „Mir ging es um die Wirklichkeit dieser Kraft, eine stetig anwesende und sich verstärkende Gegenwart.“ (Beuys in: von Simson 1993, 55). Diese Absicht des Gegenwärtigen des Christus-Ereignisses versucht Beuys mit höchst uneindeutigen Materialien wie Anordnungen einzulösen und auch sein Diskurs von eben so bestimmter wie nicht näher bestimmbarer „Kraft“ und „Gegenwart“ reiht sich hier ein. Oder mit Otto von Simson: „In der Stuttgarter ‚Kreuzigung‘ ist eine neue Sprache gefunden, einfach und monumental. Die christliche Kunst der Zukunft wird sich an ihr zu messen haben.“ (von Simson 1993, 55)

Die Kreuzigung von Beuys – immerhin noch klar in der Tradition erkennbarer christlicher Ikonographie – habe ich quasi als Ausgangspunkt für die Diagnose des Verlusts von Eindeutigkeit bzw. – positiv gewendet - des Gewinns von Uneindeutigkeit für das theologische Sprechen und Fühlen gewählt. Was mit Beuys und auch mit Künstlerinnen wie Arnulf Rainer, Eduardo Chillida, Rosmarie Trockel oder Gloria Friedmann (vgl. z.B. in Mennekes 1995) deutlich wird, ist eben in der Darstellung dieser Gewinn von Uneindeutigkeit als Darstellung einer „Kraft“, „Dimension“ oder „Energie“, ohne das Dargestellte auf den Punkt bringen zu können, ohne von *dem* Menschen, von *dem* Christus, von *dem* Gott, von *den* Engeln etc. eindeutig zu handeln. Und diese Uneindeutigkeit ist deshalb ein Gewinn, weil sie a) anthropologisch gesprochen die Menschen in ihrer Nichtfeststellbarkeit und somit in ihrer Freiheit wie Zwanghaftigkeit, letztlich in ihrer Ambivalenz ernst nimmt. Und sie ist deshalb ein Gewinn, weil sie so b) theologisch den christlichen Mythos von der Inkarnation als der Ausleerung Gottes in die Welt und somit als der mächtigen Selbstentmachtung Gottes -letztlich am Kreuz - als Präsenz, als Kraft (freilich nur Worte!) in die Gegenwart des Menschen einschreibt. Aber sie ist c) für die kirchliche Praxis nur solange ein Gewinn, solange sie sich mehrheitlich in der Spur der Tradition hält und an ihr reibt, sie um- und weiterschreibt.

1.2 Gegenteil: Aktuelle Eindeutigkeiten

Das tönt vielleicht weit hergeholt, aber wir können den Gegenteil machen. Freilich werden weiterhin eindeutige Christus-Bilder hergestellt und dies in verschiedenen Varianten. Sie können gleich selber nachdenken und nachfühlen, was die folgenden Bilder bei Ihnen auslösen:

Wir haben a) die religiöse Eindeutigkeit im katholischen Magiekitsch oder im protestantischen Foto- und Filmrealismus der zig Jesus-Filme, die in Hollywood gedreht wurden und werden. Diese Bilder sind in ihrer Eindeutigkeit letztlich religiöser Fundamentalismus, nicht offen für Symbolisierung, zu retten ist hier höchstens eine Prise Sentimentalität, wenn sie denn für ambvalentere Gefühle offen bleibt.

Wir haben b) die ästhetische Eindeutigkeit als Kitsch der Innenarchitektur, als putziges Zitat einer nicht mehr grundierenden Vergangenheit - *tempi passati* eben - , als Belächeln einer Rührung, die man sich selber nicht mehr zutraut und von der man auch sonst nichts Grosses erwartet, ausser eben einen rührigen, klebrigen ästhetischen Flirt.

Wir haben c) die ironische Eindeutigkeit etwa im Modus der Werbung, die sich einer immer gleichen Jesusfigur bzw. ihrer eindeutigen Ikonographie bedient, um auf diesem Terrain ihre eigenen ökonomischen Spiele zu spielen und Jesus als bemitleidenswerte Witzfigur vernutzen.

Und wir haben d) den verzweifelten Versuch neuer künstlerischer Eindeutigkeit etwa im Modus der Fotografie von Bettina Rheims (Bramly/Rheims 1998) oder David la Chapelle (La Chapelle 2008), wobei auch hier nicht mehr als religiöses Traditionsmaterial in Modofotografie und Modelkitsch verpackt wird; diese Eindeutigkeit öffnet nicht auf Präsenz, sondern erstarrt im Zeitgeistdesign, in der kurzen Aufmerksamkeit, zurück bleibt die Empfindung des Peinlichen und Gesuchten.

M.a.W.: Die Figürlichkeit Jesu Christi als Eindeutigkeit hat sich für ein religiöses Denken wie Fühlen des 21. Jh., das mehr als Fundamentalismus, Sentimentalität, Kitsch oder Ironie sein will, verbraucht: wie gesagt: zu viel theologisches wie auch geistes-, sozial- und auch naturwissenschaftliches Wissen und entsprechendes Empfinden stehen dem entgegen. Was ich hier exemplarisch an der künstlerischen Darstellung Jesu Christi zu zeigen versuchte, betrifft aber die Darstellungsform des Christlichen überhaupt.

1.3 Distanzierte?

Jetzt komme ich endlich zu den Distanzierten. Wir können deren Distanziertheit mit den bekannten soziologischen Kategorien von Individualisierung, Privatisierung, Deinstitutionalisierung, Traditionsabbruch usw. auszuloten und zu fassen versuchen und dabei die eine oder andere richtige Spur treffen, aber distanziert ist man eben auch wegen dessen, was die Kirche inhaltlich öffentlich verkündet und wie sie dies kommunikativ tut.

a) Inhaltlich spricht die Kirche aus der Sicht der Distanzierten immer noch zu eindeutig, zu historisch bis historistisch, zu wahrheitspositivistisch, aber vor allem nimmt sie zu wenig wahr, dass die Distanzierten im Alltag sowohl methodische wie praktische Nicht-Theisten sind, also keine, die mit einem eingreifenden, steuernden Gott rechnen: die eindeutigen, metaphysisch formatierten und in der Mehrheit der reformierten Gottesdienste als solche proklamierten Bestände wie Gott, Jesus, heiliger

Geist spielen in ihrem Leben faktisch keine Rolle, weil sie diese als „Gegenstände“ lesen und nicht als erfahrbare Resonanzen ihres Lebens, ihres Alltags wahrnehmen. Oder um ein Bild aus der Musik zu wählen: Die Kirche ist für die Distanzierten wie eine Band, die durchaus versiert alte und neue Instrumente, Gesang und Text zum klingen bringt, aber ihr fehlt der Bass, die *bassline*, die der Musik den Boden gibt und bei den Zuhörern eine tragende Vibration, einen Resonanzraum bildet.

Sicher singen die Distanzierten bei Hochzeiten auch gern „Grosser Gott, wir loben Dich“, einerseits aus Tradition, andererseits nicht wegen des zu eindeutigen Textes, sondern trotz diesem. Denn die Distanzierten sind eben keine Säkularen, sondern sie bleiben Teil einer kirchlichen Bewegung, in der sie prinzipiell einen Elan und eine Kraft erkennen, ja *une bonne foi*, die sie für lebensfördernd halten. Wie gesagt, trotz inhaltlich als nicht mehr adäquat empfundener Eindeutigkeit, trotz fehlender *bassline*.

Die für die Distanzierten benutzte Kategorie „*belonging without believing*“ trifft daher nur zur Hälfte zu, nämlich dann, wenn das *believing* auf der Basis traditioneller Eindeutigkeitsreligion erfragt wird. Und auch die mit den Distanzierten gekoppelte Kategorie der sog. „*fuzzy fidelity*“, also einer verschwommenen, undeutlichen, ausgefranstem Treue, misst sich an den Traditionsbeständen. Und die Distanzierten selber erfahren nicht nur ihre Treue zur Institution, sondern auch ihre Religiosität oder Gläubigkeit als defizientes *fuzzy*, wenn der Massstab vergegenständlichte religiöse Eindeutigkeit ist; was dazu führt, dass sie sich noch mehr distanzieren.

b) Kommunikativ: Aus der Sicht der Distanzierten spricht die Kirche zu ihren Mitgliedern immer noch zu stark als vereinnahmende oder zumindest eingemeindende Anbieterin: „Wir haben ein Angebot für dich, das dir gut tut, und das du eigentlich brauchst, um den Sinn des Lebens zu finden, dich orientieren zu können etc.“ In Bezug auf dieses „um ... zu“ meint Andreas Mertin scharf und böse:

„Der universale Verblendungszusammenhang in der Kirche heute lässt sich mit einer knappen Formel benennen. Sie lautet: „um ... zu“. *Um zu* missionieren, *um* die Menschen in die Kirchen *zu* locken, *um* den Menschen *zu* helfen, *um* Gottes Wort *zu* verkündigen, *um* Probleme *zu* lösen, *um* die eigene Bedeutung *zu* beweisen. All das mag den Menschen wichtig erscheinen und es ist zugleich das genaue Gegenteil von Kunst, aber auch von Theologie: *missio dei est actio dei* – Mission ist Handeln Gottes. Wer das Gottvertrauen verloren hat, der verliert auch die Kunst, er wird Aktivist in eigenen Sachen, in Sachen seiner Institution, seiner Kirche, er wird ebenso Funktionalist wie Funktionär.“ (Mertin 2010).

Und die Distanzierte ist eben auch deswegen distanziert, weil sie dieses „um ... zu“ sofort wittert in einer Gesellschaft, die sie in Arbeit und Familie die ganze Woche hindurch hochgradig zweckrational und funktional einbindet. Und dann braucht sie nicht eine – auch nicht, oder schon gar nicht pädagogische – „um ... zu“-aufgestellte und im Modus der Eindeutigkeit kommunizierende Kirche, die ihr nicht das Gefühl gibt, dass einfach sie gemeint ist, ohne irgendwelche „um .. zu“- Hintergedanken.

2. Eine kulturprotestantische Reaktion und deren Ekklesiologie (Wilhelm Gräb)

Hat die Tradition des modernen Kulturprotestantismus hierzu eine theologische, kommunikative, letztlich ekklesiologische Perspektive anzubieten? Bei aller theologischen und politischen Heterogenität der Ausgestaltungen dessen, was man Kulturprotestantismus nennt, kann mit Blick auf die historische Phase vom 19. bis Anfang 20. Jh. mit Friedrich Wilhelm Graf diese Denkrichtung wie folgt charakterisiert werden:

„Gegenläufig zu den Tendenzen einer industriegesellschaftlichen »Depersonifikation« und klerikal konservativen Vergemeinschaftung des Subjekts vertraten die Kulturprotestanten Kulturideale, die immer im Höchstwert gebildeter autonomer Persönlichkeit gebündelt wurden.“ (Graf, RGG)

Diesen Faden gebildeter, autonomer Persönlichkeit nehmen verschiedene liberale Theologen nach dem 2. Weltkrieg auf und schreiben den Kulturprotestantismus weiter. Z.B. Wilhelm Gräb (*1948, Prof. em. für Praktische Theologie), dessen Ansätze ich kurz darstellen möchte und zwar mit dem Fokus, wie hier religionstheologisch eine Spur gelegt wird, die mit Blick auf die Distanzierten (aber nicht nur) zum Teil richtungsweisend sein könnte.

2.1 Das Gegenständlichkeitsproblem

Für Gräb ist nicht Gott das Primäre, sondern die Religion, näherhin das religiöse Bewusstsein des Menschen. Religiös sein zeigt sich für Gräb – ganz im Gefolge Schleiermachers – als ein Gefühl letzter Abhängigkeit, als ein Gefühl, in dem Endlichkeit auf Unendlichkeit, Immanenz auf Transzendenz, Abhängigkeit auf Freiheit hin eröffnet werden. Als solches ist es allen Menschen eigen. Aber dieses Gefühl, in dem gleichsam die Frage nach dem Sinn des Lebens im Kern vorliegt, ist vorsprachlich und sucht nach symbolischem Ausdruck, oder mit Gräb:

(1) „Das ist, eingelassen in die *conditio humana*, der Sinn fürs Unendliche, dafür, dass die Wirklichkeit im Vorhandenen und Begreiflichen nicht aufgeht. Aber erst auf dem Wege der Darstellung in sichtbare Zeichen findet dieser religiöse Sinn einen bestimmten Inhalt. Die existentielle Offenheit fürs Religiöse braucht die Interpretation der Erfahrungen unseres bewussten Lebens, deren Deutung, die Arbeit an der symbolischen Form.“(Gräb 2006, 32)

Und hier kommt nun sekundär die Rede z.B. von „Gott“ ins Spiel, aber als Symbolisierung, Deutung einer prinzipiellen, menschlichen Unbedingtheitserfahrung, bzw. als Interpretation jenes erfahrenen Grundes, der dem Menschen als solchen entzogen ist, als Interpretation für Lebenssinn. Jedoch ortet Gräb gerade in Bezug auf die Gottesrede in der öffentlichen kirchlichen Kommunikation ein Gegenständlichkeitsproblem:

(2) „Leider verläuft jedoch die Fortführung der biblischen Rede von Gott in der binnenkirchlichen Kommunikation immer wieder in den Bahnen der theistischen Personalisierung und Vergegenständlichung Gottes. Gott wird zu einem höchsten Seienden, zu einem übernatürlichen und übergeschichtlichen Wesen hypostatisiert. Dieses hat dann den Charakter eines von oben herab ins Weltgeschehen eingreifenden Subjekts. Es ist mit Handlungsintentionen ausgestattet, die uns freilich doch nie ganz verständlich sind.“ (Gräb 2006, 36)

Genau so denken und empfinden viele Distanzierte und sie wären mit Blick auf ihr *believing* und auf ihre sogenannte *fuzzy fidelity* vielleicht froh, würde sich die Kirche zusammen mit ihnen um die Symbolisierung ihrer Unbedingtheitserfahrungen, das heisst um ihre Sinnfragen kümmern und zwar jenseits theistischer Gegenständlichkeit. Sie wären froh, darüber ins Gespräch kommen zu können, dass für sie die metaphysischen Welten keine lebenstragenden Optionen mehr darstellen, weder jene der Höhen noch der Tiefen. Sie pflichten dem Schriftsteller Julian Barnes zu, wenn sie lesen:

...; aber wir haben auch die Tiefe verloren. Einstmals, vor langer Zeit, konnten wir hinabsteigen in die Unterwelt, wo die Toten weiterhin lebten. Jetzt ist auch diese Metapher für uns verloren, und wir können nur im wörtlichen Sinn hinabsteigen: Höhlen erforschen, nach Mineralien bohren und so weiter. Untergrund statt Unterwelt. Einige von uns werden, wenn alles zu Ende ist, in die Erde hinabgesenkt. Nicht sehr tief, nur knapp zwei Meter; allerdings geht der Massstab der Tiefe verloren, wenn man dort steht und Blumen auf einen Sargdeckel hinunterwirft, und das Messing-Namensschild zwinkert zu einem herauf. Dann sieht das sehr tief aus und fühlt sich sehr weit an, knapp zwei Meter. (Barnes 2015, 105-106)

Ein theologisches Gespräch über solche Erfahrungen erfordert allerdings Übersetzungsarbeit.

2.2 Das Übersetzungsproblem

Gräb sieht es als eine der dringlichsten Aufgaben, die Bestände des Christlichen zu übersetzen, und zwar übersetzen hinein in die sog. „kulturelle Selbstverständigung“ des modernen Menschen, die nach Gräb

(3) „... auf persönlicher Gewissensfreiheit, individuellem religiösen Entscheiden, der Autonomieanmutung in Fragen der Lebensführung, auf subjektiver Evidenz und eigener Gewissheit in Fragen des religiösen Glaubens, des ästhetischen Urteils, der moralischen Orientierungen, der politischen Einstellungen aufgebaut ist.“ (Gräb 2006,52)

Und Gräb sieht den Kulturprotestantismus als energischen Garanten und Verteidiger dieser kulturellen Selbstverständigung, jedoch meint er, diesen in den evangelischen Kirchen de facto nur „zaghafte“ anzutreffen. Aber prinzipiell schreibt er dem übersetzten Protestantismus grosse Leistungen zu:

(4) „Ein neuer Kulturprotestantismus pocht darauf, dass der christliche Glaube als Vertrauen auf die in Gott begründete Freiheit für die Bildung und Erhaltung einer humanen Lebenskultur, somit auch für Politik und Ökonomie, Wissenschaft und Wirtschaft unverzichtbar ist. In allen diesen Bereichen der säkularen Gesellschaft realisiert sich protestantische Kultur, sofern die unverletzliche Würde des einzelnen Menschen als Geschöpf Gottes sowie die Anerkennung seiner Freiheitsrechte als des gerechtfertigten Sünders zu den ausschlaggebenden Kriterien des Handelns gehört.“ (Gräb 2006,54).

Wie liest wohl ein Distanzierter diese beiden Zitate? Er würde sich beim ersten ernst genommen fühlen in seiner Autonomie, in seinen individuellen religiösen Symbolisierungen, die eben auch quer zur Tradition z.B. der christlichen Glaubensbekenntnisse sein dürfen. Aber mit Blick auf das zweite Zitat, in dem Rechtfertigung mit Freiheit und Geschöpf Gottes mit Würde übersetzt werden, würde der Distanzierte aufrichtig *merci* sagen und sich gleichzeitig bestätigt fühlen in seiner Distanz. Warum? Weil das, was hier Gräb nennt, bereits selbstverständlicher Teil der Weltanschauung des Distanzierten ist. Dass die Kirche sich für Würde und Freiheit einsetzt, lässt ihn eben Mitglied der Kirche bleiben, das ist der humane Elan, den er ihr zuschreibt und den sie behalten soll. Aber es ist nicht ein Alleinstellungsmerkmal des christlichen Glaubens, sondern Amnesty, Greenpeace oder public eye tun dies auch. Er kann also weiter getrost solidarisch distanziert bleiben. Sein *believing* aber wurde nicht wirklich geklärt, sondern eingemeindet in einen der Aufklärung verpflichteten christlichen Humanismus. Das hat auch mit der Gräbschen Vorstellung von Kirche zu tun.

2.3 und die Kirche?

Zu Beginn ein Zitat:

(5) „Die Kirche ist, sofern sie sich in der rechten Weise als Religionsanbieter versteht, in der modernen Kultur vielmehr zugleich Kirche auf dem Markt der Meinungen und Positionen, auf dem Markt auch immer vielfältig werdender religiöser Gemeinschaften und Sinnangebote. Sie muss deshalb durch die Solidität ihrer seelsorgerlichen Zuwendung, die Anmutungsqualität ihrer liturgischen Inszenierungen, die Klarheit und tröstliche Kraft ihrer Verkündigung überzeugen. Wo die gegeben sind, wird sie aber auch gehört und findet sie Zulauf.“ (Gräb 2006, 59-60)

Gräb schlägt uns hier nichts Neues vor, sondern er vertraut auf dem Hintergrund einer erfolgten strukturellen Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen auf spezialisierte, professionelle Seelsorge-, Verkündigungs- und Kasualpraxis. Das heisst aber auch, dass er ekklesiologisch weiterhin klar im Modell Sender – Empfänger, Verkünderin – Hörerin, Hermeneutin – Leserin unterwegs ist. Zwar wird der Distanzierte in seinen Symbolisierungen ernsthaft in die kirchliche Praxis einbezogen, bleibt aber letztlich doch primär Adressat einer spezifischen Botschaft. Freilich ist diese hochgradig

individualisiert und modernitätskompatibel. Machen wir den Test z.B. in Bezug auf die Taufe. Hierzu schreibt Gräß:

(6) Die Taufpredigt wird heute ... vor allem die Freude und den Dank für das göttliche Geschenk des Lebens zum Ausdruck bringen. Das Grundgefühl der Dankbarkeit, das gespürt wird, will artikuliert sein, aber auch die Ängste vor der Ungewissheit der Zukunft, in die das Kind hineinwächst, die Grenzen, die der elterlichen Fürsorge, dem Planen und Verfügen gesetzt sind. Nicht von der Erbsünde ist zu reden und dass das Taufwasser sie abwäscht. Nicht vom Mitsterben mit Christus und dem Mit-ihm-Auferstehen zu neuem Leben, auch nicht unbedingt von der Kirche als dem Leib Christi, in den das Kind nun mit der Taufe eingegliedert wird, obwohl auf das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu Kirche und Christentum bei der Taufe durchaus zu setzen ist. Anders ist zu reden, human plausibler. Der Dank an Gott ist auszusprechen, den Schöpfer des Lebens. Dass Gott uns Menschen geschaffen hat, zu seinem Bild, wir ihm also gleich sind, jeder Mensch, so nun auch dieses Kind, Gottes Kind, mit Christus an Kindes Statt angenommen ist, unendlich geliebt, von unendlichem Wert und unverletzlicher Würde, unbedingt zu achten und zu lieben, über alle seine biologischen und sozialen Zugehörigkeiten hinaus: Das ist die christlich-religiöse Deutung vom Geschenk des Lebens, ... (Gräß 2006, 207-208).

Wenn in dieser Weise z.B. das Kind von Distanzierten getauft wird, werden sie das sicher als einen sprachlich gelungenen Taufakt empfinden, da er eben „human plausibel“ ist. Diese Plausibilität wird hier über das Konzept Würde und über die Aufnahme der lebensweltlichen Freuden und Sorgen eines Paares mit einem Neugeborenen eingelöst. Dennoch wird dieser gelungene Akt die Distanzierten nicht zu weniger Distanzierten machen; zu selbstverständlich, zu bestätigend, zu kommod, zu eindeutig wird hier gesprochen. D.h. Gräß kreiert mit seinen Übersetzungen ein Koordinatennetz neuer Eindeutigkeiten: Geschöpf-Würde, Rechtfertigung-Freiheit, Jesus- (Ohn-)Macht der Liebe. In dieses Netz werden dann die Lebenserfahrungen und Symbolisierungen suchender Menschen – in unserem Fall der Distanzierten - eingeschrieben. D.h. bei aller Sorgfalt seines religionstheologischen Denkens, bei allem Respekt, den er den persönlichen Symbolisierungen der einzelnen Individuen zollt, wird seine anvisierte Übersetzungspraxis durch eine religionstheologische Eindeutigkeitshermeneutik getragen, die zudem schon fast zivilreligiöse Züge trägt. Oder: Auch der Kulturprotestantismus à la Gräß bleibt letztlich hinter Beuys zurück – auch wenn Gräß mich für diese Aussage wohl in der Luft zerreißen würde ...

Dennoch: nicht nur mit Blick auf die Distanzierten kann man kulturprotestantisch nicht hinter folgende Prämissen und Ableitung Gräßs zurückgehen:

- Die religionstheologische Prämisse: es ist primär von der Religion als Gefühl bzw. den vielfältigen Erfahrungen prinzipieller Fraglichkeit des Lebens auszugehen, die in ebenso vielfältige Symbolisierungen münden
- Die Individualitätsprämisse: das Individuum in seiner Autonomie und Würde wird absolut ernst genommen, es darf ihm gegenüber keine irgendwie geartete Überwältigungsstrategie angewendet werden

- Die theologische Prämisse: der Theismus ist keine theologische Option und somit ist auch die gegenständliche theologische Rede insgesamt überholt
- Die sprachliche Ableitung: Übersetzungsarbeit des christlichen Inhalts ist vonnöten
Oder, um ein letztes leicht euphorisches und optimistisches Zitat von Gräß zu lesen, das seinen kulturprotestantischen, kirchlichen Entwurf im Kern ausdrückt:

„Wenn Individuen erfahren, dass sie in der Kirche mit ihren religiösen Fragen und ihrem Suchen Ernst genommen und verstanden werden, wenn sie merken, dass sie nichts glauben müssen und keine Vorschriften bekommen, sondern zur freien Einsicht in die lebensdienlichen Sinngehalte des Christentums finden können, entwickelt sich auch wieder eine stärkere Bindung an die Kirche. Es kommt zu einer kirchlichen Bindung, die aus der Erfahrung erwächst, dass die Kirche auf der Basis ihrer gehaltvollen Deutungstraditionen zugleich ein Ort freier, religiöser Selbstbildung und somit eine Gemeinschaft freier Geister ist.“ (Gräß 2006,204)

Aber es bleiben die angezeigten Schwierigkeiten: theologisch das hermeneutische Eindeutigkeitsproblem im Sinn einer immer gleichen Deutung des lebensdienlichen Sinngehalts des Christlichen und ekklesiologisch der verinnerlichte Modus von Sender-Empfänger-Kirche.

3. Kulturprotestantismus *reloaded*: Inkarnation als Ekklesiologie der Narration

3.1 Inkarnation und Narration

Lässt sich das Eindeutigkeitsproblem überhaupt lösen, wenn doch Christentum auch Inhalt bleiben will? Ein rhetorische Frage, denn eine Theologie muss sich bei aller Uneindeutigkeit auch auf Eindeutiges beziehen können. Ich erachte mit Blick auf die Distanzierten den Mythos von der Inkarnation Gottes für theologisch und ekklesiologisch besonders fruchtbar, weil in ihm die Eindeutigkeits-
Uneindeutigkeitsdialektik selber angelegt ist. Die Geschichte, dass Gott Mensch geworden ist, kann so gelesen werden, dass einerseits Gott nicht mehr Gott sein will, auf seine Attribute der Macht endgültig und unwiderruflich verzichtet hat, es gib ihn als solchen nicht mehr; andererseits, dass der Mensch sich selbst in aller Freiheit und Überforderung aufgetragen ist, ohne nach metaphysischen Landschaften zu schielen. Dieser Selbstauftrag mündet in die Suche nach der eigenen Geschichte, in das Recht sich selber erzählen zu dürfen, seinen roten Faden zu komponieren. Das ist übrigens auch im Wirken Jesu erkenntlich; seine Interventionen mittels Gleichnissen, Streitgesprächen und Heilungen zielen immer darauf ab, dass sich prekäre, gefährdete Menschen weitererzählen, ein neues Kapitel aufschlagen können und so wieder in die (Erzähl-)Gemeinschaft integriert werden (Jesus und die Ehebrecherin, das Gleichnis vom verlorenen Sohn, die Heilung von Blinden und Lahmen usw.).

Ja, inkarnatorisches Christentum ist ein Erzählprojekt, ist Narrationsreligion, ohne aber dabei den Menschen auf den Punkt zu bringen, da er nicht und nie endgültig festgestellt werden kann (weder durch theologische Anthropologie noch durch irgendeine Form von Naturwissenschaft), er selbst bleibt sich bei aller Erzählkomposition ungreifbar, uneindeutig, eben *fuzzy*. Selbst humanistische Begriffe wie Würde und Freiheit sind zu

glatt mit Blick auf konkrete Lebenswelten und prekäre Entscheidungen. Christentum ist eben gebrochener wie auch sich vergeudender Humanismus, im Zeichen des Kreuzes, dem symbolischen Protest gegen die Verunmöglichung, seine Geschichte zu erzählen und zu leben. Das heisst, inkarnatorisches Christentum interessiert sich prinzipiell für die Lebenserzählungen der Menschen, es integriert auf diese Weise verschiedenste Menschen in Erzählgemeinschaften, es begrenzt die Erzählungen, wenn sie die Erzählungen der Anderen gefährden (hat also eindeutige nichtdiskriminierende Kontur), es interveniert, wo Erzählungen auf der Kippe stehen, prekär sind (z.B. bei Flüchtlingen) und es provoziert mit Blick auf gesellschaftlich normierte, autonomiegefährdende Narrationen. Und nicht zuletzt ist es zutiefst antiideologisch, es traut und folgt niemandem, der eindeutige Verheissungen mit sich führt (seien sie kapitalistischer, sozialistischer, religiöser etc. Natur).

Das heisst, das unsichere, uneindeutige *believing*, die *fuzzy fidelity* der Distanzierten werden als solche im inkarnatorischen Christentum in ihr eigentliches Recht gesetzt, sie sind weder defizient noch brauchen sie zu ihrer Artikulation einen explizit biblischen oder theologischen Anstrich, sie sind als solche geheiligt. Die grossartigen christlichen Erzählbestände aus der Tradition können eingespielt werden, wenn die Distanzierten danach fragen; und falls sie sich für die Distanzierten bewähren, läge darin dann ihre Wahrheit.

3.2 Kirche lässt sich überraschen

Sicher Kirche wird immer auch – im Sinne Gräbs – professionelle Anbieterin von Seelsorge, Kasualien, Verkündigung und Bildung bleiben. Aber vielleicht sollte sie noch besser dem Volk aufs Maul schauen.

Wenn ich die Liste der Referentinnen und Referenten dieser dreiteiligen Serie zu den Distanzierten richtig gelesen habe, haben wir über die Distanzierten gesprochen, aber nicht mit ihnen. Wir haben uns gefragt, wie wir als Religionsanbieter sie erreichen wollen, aber nicht ob und wie sie erreicht werden wollen. Das ist für kirchliches Denken als Religionsanbieterin symptomatisch und bis zu einem gewissen Grad selbstverständlich und verständlich. Jedoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass trotz all der qualitativ hochstehenden und kultursensiblen Angebote der reformierten Kirchen und trotz ihrer Kasualpraxis die Distanzierten mehrheitlich distanziert bleiben. Vielleicht müsste man für einmal und öfters die Rollen tauschen.

Z.B.1.: Wie wäre es, wenn die Kirche ihre Räume – ein grosses Potenzial - experimentell für eine gewisse Zeit der Öffentlichkeit unentgeltlich zur freien Verfügung stellt? Dass sie öffentlich einlädt, ihre Räume (inklusive der Kirche) zu benutzen und zu bespielen für allerlei Projekte, mit denen Menschen etwas ausdrücken, zurechtrücken oder verrücken wollen bzw. an ihrer spezifischen Erzählung arbeiten. z.B.2: Noch hat die Kirche Geld; sie schreibt einen Wettbewerb aus für narrationsproduktive Ideen, die einen finanziellen Zustupf brauchen (vom Hosting einer Homepage bis zum Druck von regionalem Tauschgeld). z.B.3: Ich könnte mir einen längeren Predigtstreik vorstellen, wobei gleichzeitig ein Aufruf an alle Mitglieder ergeht, dass sie an den nächsten Sonntagen selber darüber sprechen können, was sie bewegt, wo sie in ihrer Lebenserzählung stehen.

Es gäbe sicher noch viel bessere Ideen, aber falls sich hierfür überhaupt keine Distanzierten finden, dann ist das eben auch ein Resultat, dann wollen sie in Frieden gelassen werden und gehören weiterhin solidarisch der Kirche an und bezahlen ihre Steuern, auch nach dem Besuch des Steuerberaters. Und doch würde die Kirche nicht aufhören, ab und zu die Rollen zu tauschen, und so allmählich insgesamt von der Betreuungs- zur Beteiligungskirche zu werden, wie dies die Reformierten von Zürich und Graubünden in ihren Evangeliumsthesen zu 500 Jahre Reformation festhalten (sek.feps o.J., 31 u.47) und wie es das St. Gallen Kloster zur Zeit auf interessante Weise versucht (<https://wirkraumkirche.ch/raeume/stattkloster/>), wenn dabei der Fokus nicht allein den Institutionellen als Beteiligten gilt.

Aber: Was unter dem Label „Beteiligungskirche“ firmiert, ist eigentlich das, was die Berner Kirche mit ihrer trefflichen Formel der „offenen Such- und Weggemeinschaft“ vor Jahren auch schon formuliert hatte. Aus meiner Lehrerfahrung an der theologischen Fakultät der Uni Bern, bei der die Studierenden zu mindestens 50% einen evangelikalen Hintergrund hatten, weiss ich, dass ein solches Kirchenbild vielen zukünftigen Pfarrerinnen und Pfarrern jedoch viel zu uneindeutig, zu *fuzzy* ist. Das Gespür für die inkarnatorische Verunsicherung, für die vage Lebenserzählung, die sich gerade auch mit den Distanzierten verbunden fühlt, geht ihnen ab, sie wollen vielmehr Bekenntnis und Bekehrung, sie wollen die Institutionellen, den Distanzierten sagen sie beim Taufgespräch, dass ihr Kind von den Sünden gereinigt werden muss... Oder: das theologische Profil der zukünftigen Pfarrerinnen und Pfarrer wird nicht allein, aber u.a. darüber entscheiden, ob ein neuer Kulturprotestantismus im Gräbschen Stil, gar eine Ekklesiologie der Narration, wie ich sie zu skizzieren versuchte, eine Chance haben, ja sogar aus Überzeugung gefördert werden, oder ob man weiterhin theistischen, eindeutigen, vereinnahmenden, wenig übersetzenden Kirchensprech für die wenigen Institutionellen will. Hier stehen letztlich die Kirchenleitungen mit ihrer Vikariatsausbildung in der Verantwortung, es geht schlicht um theologische Personalpolitik.

Coda: „Der Menschensohn“

Immer wenn ich zu vernünftigen Zeiten in Zürich bin, gehe ich ins Grossmünster und betrachte das Glasfenster „Der Menschensohn“ von Sigmar Polke (1941-2010). Es ist übrigens ein Ort, an den ich – schon fast mit missionarischem Eifer - auch meine Freunde und Bekannten mitnehme, viele von ihnen Distanzierte.

In diesem Glasfenster, das nicht auf den Punkt zu bringen ist, sich jeder eindeutigen Interpretation entzieht, und entsprechend dem Lichteinfall auch immer wieder anders undeutlich ist, kommen die Fäden meines Referats zusammen. Der Menschensohn, ein exegetisch bis heute nicht auf eine Deutung zu fixierender Christus-Titel, die verschiedenen ganz individuellen Gesichter, die sich im Kippbild der Rubinschen Vase ergeben, die hier eher einen Kelch symbolisiert, der im obersten Teil durchaus auch mit der Heiliggeist-Taube ikonographisch changiert. Insgesamt ein ernstes Spiel mit traditionellen religiösen wie künstlerischen Elementen, es nimmt dich als Mensch hinein in das Schicksal des Menschensohnes, der wir inkarnatorisch gleichzeitig auch geworden sind. Hier kann im Uneindeutigen Präsenz des Inkarnierten erfahren werden, denn das Fenster wirkt emotional wie kognitiv überaus produktiv, gerade weil es so *fuzzy* ist.

Literatur

Barnes, Julian (2015): Lebensstufen, Köln.

Bramly, Serge & Rheims, Bettina (1998): I.N.R.I, München.

Graf, Friedrich Wilhelm (200): "Kulturprotestantismus", in: RGG 4 (1998-2007):
http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/kulturprotestantismus-SIM_12445?s.num=319&s.start=300 (29.10.2017)

Gräß, Wilhelm (2006): Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh.

La Chapelle, David (2008): Jesus is My Homeboy, London,

Menekes, Friedhelm (1995): Triptychon. Moderne Altarbilder, Frankfurt a.M.

Mertin, Andreas (2010): Aesthetischer müssten die Evangelischen sein! Notizen zur kulturellen Geisteslage des Protestantismus, in; Tà katoptrizomena 12 (63),
<https://www.theomag.de/63/am300.htm> (29.10.2017)

sek.feps (o.J.): Unsere Thesen für das Evangelium. Beiträge der Mitgliedkirchen, Bern.

Von Simson, Otto (1993): Kreuzigung – Das Bekenntnis des Mystikers Joseph Beuys, in: Broer, Werner/Schulze-Weslarn, Annemarie: Verfremdung, Provokation, Deutung. Christliches in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Hannover, 53-56.

Bildverzeichnis (Auswahl)

1) Jean Gossart (ca. 1510-1515), „Die Anbetung der drei Könige“

<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/jan-gossaert-jean-gossart-the-adoration-of-the-kings>

2) Jean Béraud, „La Madeleine chez le Pharisien“ (1891)

http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/catalogue-des-oeuvres/notice.html?no_cache=1&zoom=1&tx_damzoom_pi1%5Bzoom%5D=0&tx_damzoom_pi1%5BxmlId%5D=001451&tx_damzoom_pi1%5Bback%5D=%2Ffr%2Fcollections%2Fcatalogue-des-oeuvres%2Fnotice.html%3Fnumid%3D1451

3) Joseph Beuys, Kreuzigung (1962-63)

<https://www.uni-due.de/collcart/es/sem/s28/material-ps/bild05.htm>

4) Sigmar Polke, Der Menschensohn (2009)

<https://www.pinterest.de/pin/34551122120910947/>